إدريس هاني
فيلسوفٌ صدرائيٌّ في ذروة الحداثة

علي حسين يوسف

الملاحظ على التوجه الغالبيّ للفكر والثقافة بصورةٍ عامةٍ في المغرب العربي هو الإنزياح الكامل نحو معالجة الشؤون والمواضيع المتصلة بالشأن الفلسفي من الزاوية العلمانيّة المتطرفة، بمعنى أنّ هناك مساراً طاغياً يحدد النظرة الأوليّة لهذه الثقافة من خلال نمطيّة الكتابة هناك في الأوساط الأكاديميّة وفي الدوائر البحثيّة، فأكثر ما يطلع عليه القارئ العربي والإسلامي من الإصدارات الفكريّة القادمة من هناك تشكل نزوعاً واحداً ـ إلا ما يوجد من الخروقات البسيطة لهذه القاعدة ـ نحو المعالجات الفكريّة التي تنسجم تمام الإنسجام مع النظرة الغربيّة للحداثة، وهي وإن جعلت من الإسلام أو من تأريخه أو موضوعاته الفلسفيّة القديمة أو الحديثة موضوعاً للبحث والدراسة، فهي إنما تفعل ذلك من الزاوية التي تحدد نظرة الكاتب بتطبيق ما قرأه من مناهج الغربيين ووجهات نظرهم وأحكامهم التي كونوها، إما عن الدين بشكلٍ عام، أو عن الإسلام بشكلٍ خاصٍ، بحيث يكون القارئ مضطراً لمسايرة هذه النظرة من أجل الإلمام بتجليات المشهد الثقافي والفكري هناك، وإن كان يحمل في أمّ رأسه قناعاتٍ أخرى لا تستطيع هذه الكتب أو الدراسات المتغربة أن تغيرها أو أن تساهم في غربلتها مما هو لا يتمتع بوجودٍ أصيلٍ فيها، مما يكون القارئ العربي أو المسلم مستعداً للتنازل عن هذه الحصة في مقابل أن يحصل على فهمٍ موضوعيٍّ للثقافة والفكر اللذين يقعان في الصميم من ذاكرته بوصفه موجوداً حضارياً، ويشكلان جوهر النظرة الوجوديّة التي يعكسها على العالم والأشياء والموضوعات من حوله. ولهذا فإنّ كثرةً من الذين يتابعون الكتاب المغربي ليسوا جادين في صياغة عقولهم وقناعاتهم طبقاً لهذه

النظرة، لكن بسبب أنَّ الكتاب المغربي أصبح جسراً للعبور إلى ثقافة الغرب وفلسفته، فإنَّ جمهور القارئين يجد نفسه مضطراً في سياق الإحاطة بآخر الأطروحات الفكريَّة في الغرب، مما هو بحاجةٍ إليه لأغراضٍ شتى، منها ما يتصل بالجانب السيكلوجي النفسي ومنها ما يتصل بأغراض البحث الأكاديمي ومنها ما له علاقةٌ بنزعة الذات إلى استعراض المعرفة، ومنها ما له علاقةٌ بأغراض التفكيك بعد الإلمام التامّ بهذه الأطروحات فإنهم متابعون جادّون لكلّ ما يصدر من الجديد في الساحة الثقافيَّة المغربيَّة.

إلا أنَّ هناك جملةً من المفكرين والفلاسفة المغاربة لا ينطبق عليهم هذا الإستنتاج، لأنهم استطاعوا أن يكونوا مصدراً من مصادر الحاجة الأساسيَّة بالنسبة للمثقف العربي والمسلم، لأنهم مع أنهم فهموا التراث النقدي والفلسفي الغربي، خاصةً اتجاهاته المعروفة في فرنسا، لكنهم لم يستغرقوا جهودهم في عرض المذاهب الفلسفيَّة الغربيَّة، ولا في المدارس النظريَّة وتأريخ الأفكار، لا سيما عندما تكون فاقدةً للقدرة على التعبير عن المشاكل الفكريَّة للعالم الإسلامي، من هنا فإنَّ جهوداً جبارةً بذلت في هذا الطريق لكنها ذهبت سدىً أو أنها كانت قليلة الحاصل، فما لم يكن الفكر تعبيراً عن الواقع الإجتماعي والذهني والسيكلوجي لمجتمعٍ ما فإنه لا بدَّ أن يفقد في مثل هذه الحالة سمة الضرورة، ولا بدَّ أن تكون النسخة الأصليَّة للفكر الذي ابتعد عن هذه الخاصيَّة الإجتماعيَّة والسيكلوجيَّة لأيّ مجتمعٍ أهمَّ بكثيرٍ منه، إن لم نقل إنَّ منطق الأصالة الفكريَّة واحترامها يفرضان على القارئ أن يوجه نظرات الإزدراء إلى النسخة الثانية غير الأصيلة لإمكان الإستغناء عنها بالنسخة الأصليَّة الأولى التي هي نسخة الفكر الغربي بلا شكّ.

من بين هؤلاء الباحث المغربي الكبير طه عبد الرحمن، صاحب كتاب «فقه الفلسفة» الذي حاول أن يؤصل فيه للشبكة المفاهيميّة والإصطلاحيّة في ميدان الفلسفة العربيّة والإسلاميّة المعاصرة. ومن بينهم كذلك الباحث الإسلامي الذي تعد مؤلفاته ببروز مفكرٍ كبيرٍ من طراز المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي، ومن مبتغانا أن نتخذ من الهموم التي تشكل مدار التفكير والإهتمام عند هذا الباحث مناسبةً لكتابة هذا البحث المختصر، ليكون بمثابة التعريف به وبأفكاره المهمة التي تعتبر امتداداً معاصراً للهموم الفكريّة التي شغلت أذهان الجيل الرائد السابق من المفكرين الإسلاميين الكبار من مطهري إلى محمّد باقر الصدر مروراً بالدكتور علي شريعتي ومن كان على خطّ هؤلاء حاملاً همّ إشكالية المصالحة بين جوهر الثقافة الإسلاميّة والحداثة والمعاصرة، فكانت الحصيلة من جهود ونظرات هؤلاء كلهم هذا الصرح الهائل من النظريات الفكريّة والفلسفيّة التي جعلت الإسلام واثقاً من نفسه في زمن التحديات الآيديولوجيّة الكبيرة هذا، وسيكون المصدر الأساسي الذي نعتمد عليه في بيان جانبٍ مهمٍّ من تفكيره ومناقشة أفكاره التي ترد في الأثناء هو كتاب «الإسلام والحداثة ـ إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب».

مشاريع الإستنساخ

إنّ كثيراً من المشاريع الفكريّة النقديّة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين خصوصاً، وهي مستمرةٌ بالطبع في القرن الواحد والعشرين، لم يكن من همها حقيقةً أن تصيب الواقع فتشخص مشكلاته وتضع لها الحلول المناسبة، وهي وإن تأثرت بها الأوساط الثقافيّة العربيّة أو الإسلاميّة، إلا أنها لم تفعل أكثر من أنّ مساحة التأثر بالفكر اليوتوبيائي قد

زادت، بحيث أنَّك ترى المثقف العربي والمسلم الذي يحمل فكرةً قاطعةً حول صلاحيَّة هذه المشاريع لحلِّ الأزمة العربيَّة أو الإسلاميَّة ونجاعة حلولها للمشكلات الحضاريَّة التي تواجه الأمة الإسلاميَّة، فاقداً للرؤية الأصيلة في ما يخصُّ الثقافتين أو الحضارتين الغربيَّة والإسلاميَّة معاً، فلا هو استطاع أن يرقى بوعيه إلى مستوى الواقع الحضاري الغربي، ويساهم في نقده وغربلته من الأفكار التي لا تعكس انسجاماً منطقياً مع الأصول التنويريَّة التي زعمت تلك الحضارة الإنطلاق منها والإخلاص لمبانيها الفكريَّة والآيديولوجيَّة، ولا هو في الوقت نفسه استطاع أن يجعل من فكره منطلقاً للإصلاح التنويري في مجتمعه الأصلي وهو المجتمع الإسلامي بكل تأكيد، لذلك فإنَّ هذا المثقف بعد أن تنتهي الفترة الفنطازيَّة التي لا بدّ أن يعيشها أول مرَّةٍ بسبب الإندهاش بهذا الفكر الإستنساخي من الثقافة الغربيَّة دون أن تعاد صياغته عبر استلهام الواقع الإسلامي - ديناً وحضارةً وإشكالياتٍ ذات مضامين خاصة قد يكون الطرف الغربي أساساً عاملاً مهماً من بينِ عوامل عديدةٍ داخليَّةٍ وخارجيَّةٍ كونت الأزمة - أقول إنَّ هذا المثقف بعد أن تنتهي فترة الإندهاش في مستوياتها المتعددة ينتقل إلى حالةٍ من اليأس، يتصور من خلالها أنَّ كلَّ فرص الإصلاح الحضاري قد فقدت مبررات وجودها، وأنَّ جني ثمرات الأزمة محققٌ لا محالة، بناءً على اعتقادٍ يحتلُ زوايا خياله بأنَّ الواقع الإسلامي إما أن يجد طريقه لحلِّ الأزمات الحضاريَّة والإجتماعيَّة والسياسيَّة والإقتصاديَّة على أساس التحليلات التي قدمتها تلك المشاريع التي تأثر بها بدايةً، وإلا فإنَّ كلَّ فرص تجاوز الأزمات مفقودة، ولا يمكن مطلقاً اقتراح المشاريع الفكريَّة البديلة عنها.

إنَّ هذه الحال التي يكون عليها المثقف لا يمكن التعويل عليها في

إنجاز المشاريع التنويريّة في الفضاء الإسلامي، كما أنّ تلك المشروعات النقديّة التي انطلقت في المحيط الإسلامي، والتي كانت غايتها تحليل الأزمة ومحاولة تجاوز أسبابها وتجنب نتائجها أو التخفيف من مفاعيلها وتأثيراتها، لم تفلح في مهمتها هذه، إن لم نقل إنها تقدمت خطوات بعيدةً إلى الأمام في ترسيخها وزيادة قوّة وجودها، وربما أضافت إلى المشكل الأصلي الموجود مشكلاً جديداً، وعمقت الشعور بالأزمة دون أن تقدم تحليلات واضحةً للواقع الفعليّ الموجود، سواءٌ على مستوى الثقافة أو على مستوى الممارسة، وهذا الفشل بات من المتسالم عليه تقريباً حتى في تلك الأوساط التي كانت يوماً ما متحمسةً لهذه المشروعات الفكريّة، بل إنّ الشعور بالإخفاق تقدم حتى بلغ شأواً بعيداً بأن احتلّ قناعة المفكرين والكتاب الذين ساهموا في إنجازها وكتابتها وتقديمها للجماهير الإسلاميّة إبان العقود السالفة.

إخفاق المشاريع الفكريّة الإستنساخيّة/ مشروع الدكتور محمّد عابد الجابري أنموذجاً.

إنّ مشروعاً نقدياً كبيراً كمشروع الدكتور محمّد عابد الجابري المسمّى بـ «مشروع نقد العقل العربي» لم يكن بمستوى الطموح لنا جميعاً، مع الإعتراف بكلّ القيمة العلميّة لشخصيّة فكريّة مهمة مثل شخصيّة الدكتور الجابري، لأنه لم يكن مشروعاً فكرياً نابعاً من تحليل الواقع العربي أو الإسلامي تحليلاً علمياً يعكس ثقة الشخصيّة الإسلاميّة بذاتها، بل إنّه كان مشروعاً تلفيقياً استنساخياً من المقولات الفلسفيّة الموجودة في منطقة التداول الفلسفي للعالم الغربي، وبالطبع فإنّنا لا نتبنى موقفاً ضدياً ارتجالياً من الثقافة الغربيّة، بل إنّنا من دعاة الأخذ من تلك

الثقافة والتأثر بالمناحي التي من الممكن أن تساهم فعلاً في تحليل واقعنا وتجاوز أزماتنا، لا أن نقوم باتخاذ موقفٍ مرتجلٍ مستنسخٍ من تلك المقولات، فنقوم بتطبيقها جزافاً على واقعنا الإسلامي الذي نحن في كلّ الظروف والأحوال أكثر خبرةً وإحاطةً بتفاصيله وكلّ حيثياته من الغربيين حتى لو كانوا مستشرقين أو فلاسفة.

لا يمكن إغفال الحقيقة التي تسند إلى الجابري معرفةً لا بأس بها بالتراث إبان تأليف كتبه حتى المرحلة التي كتب فيها بنية العقل العربي وتكوينه، مع أنّ الواقع يشهد بأنّ معرفة الجابري بالتراث الإسلامي في تلك الحقبة لم تكن متشعبةً إلى الدرجة الكبيرة التي يتصورها المتحمسون لمشروعه النقدي.

فمن المعلوم أنّ الجابري لم تكن علاقته بالتراث الإسلامي مبكرةً، إذ بدأت باعترافه مع الإطلاع المبتسر على آراء ابن خلدون في زمنٍ متأخرٍ من مراحل دراسته، بعد أن دخل العقد الثالث من عمره تقريباً، إلا أنّ هذا ليس مهماً، فمن الممكن تصور أن يكون الجابري قد كوّن ثقافةً كبيرةً بالتراث الإسلامي بعد ذلك من خلال القراءة المركزة والإطلاع المكثف، إلا أنّ المشكلة تتمثل في كونه منبهراً إلى أقصى حدٍّ بالثقافة الغربيّة خاصةً في مجالها التداولي الفرنسي، حتى إنه فيما يحكي عن نفسه في كتاب سيرته قد درس الرياضيات في الجامعة السوريّة وتحول إلى كليّة الآداب قسم الثقافة العامة ثمّ التحق بشعبة الفلسفة بسبب أنه لم يكن قادراً على مواصلة الدراسة بالرموز الهنديّة - العربيّة حالياً - وبسبب أنه معتادٌ على القراءة بالكتب الفرنسيّة، ولا بدّ أن يترك انبهاره وتعلقه الشديد بالثقافة الفرنسيّة والكتاب الفرنسي أثره في أسلوب معالجته للواقع الإبستملوجي للثقافة

العربيّة والإسلاميّة، بل إنّ تصوره لفضاء هذه الثقافة لا يمكن أن يخرج عن إطار التصور الغربي لهذه الثقافة، فمهما عمل الجابري ومهما خرج به من النتائج لا يمكن أن يتجاوز الرؤية الغربيّة بصورتها الشموليّة العامة عن هذا التراث أو عن هذه الثقافة، وتلك هي المشكلة.

إنّ محاولة الجابري في نقد العقل العربي ليست في حقيقتها إلا محاولته لنقد بنية الثقافة الإسلاميّة، وهو إنما لجأ إلى تسميةٍ أخرى من أجل أن يلطف من وقع التسمية فيما لو سماه مشروع نقد العقل الإسلامي، حيث أقدم الدكتور محمّد آرغون على مشروعه النقدي بهذه التسمية الصريحة التي تجنبها الجابري، كما أشار إلى هذه الحقيقة محمّد آرغون عن حقّ.

في سياق الدليل على ما نقوله من أنّ الجابري لم تكن عدته المعرفيّة ولا اطلاعه واسعاً على مصادر الفكر الإسلامي، يمكن أن نشير إلى كتاب البنية والتكوين، حيث إنه أقدم على تقديم النتائج الخطيرة عن ابن سينا وعن مجمل الحركة الفلسفيّة للحكماء والفلاسفة المسلمين في الشرق الإسلامي دون أن يكون مطلعاً كفايةً على مصادر هذه الحكمة ومنابع هذه الفلسفة، ومن دون أن يكون دارساً بجدٍّ للإشكاليات الفلسفيّة وحلولها التي بلغ تعداد مسائلها الرئيسيّة والفرعيّة مئات المسائل المهمة بل ربما بلغت الآلاف، ومن دون أن يصبر على زيادة الخبرة حولها بحيث يتعرف على الثمرات السلبيّة أو الإيجابيّة التي تترتب على بحث تلك المسائل وانعكاساتها على مختلف حقول المعرفة الدينيّة والإنسانيّة بالمعنى الأشمل والأعمّ، فكانت أحكامه ارتجاليّةً ومتسرعةً في أغلبها بحيث إنّه أنكر وجود أيّة قيمةٍ للفلسفة المشرقيّة خلافاً للفلسفة المغربيّة المتمثلة في بيان ابن تيمية

وبرهان ابن رشد.

لم يكن الجابري - كما يحدثنا هو عن نفسه - مهتماً بالإطلاع على الدراسات والشروحات والتعليقات على المنجز الفلسفي المشرقي سواءٌ كان سينوياً أو طوسياً أو غزالياً أو صدرائياً أو غير ذلك، بل إنّه اعتمد على المواجهة قصيرة الأمد لكتب ابن سينا مباشرةً، مع ما تفترضه هذه المواجهة الإرتجاليَّة المتعجلة المباشرة من قصور الفهم وخطأ الأحكام، والإنحراف عن جادَّة الإستيعاب العميق أو الصحيح، ليخرج بعد هذا بكلِّ تلك النتائج المثيرة للجدل، والتي كانت مورداً لقبول مئات الشباب من المثقفين الذين لا يتحمسون لثقافة التراث، ليشغل الساحة الفكريَّة العربيَّة والإسلاميَّة طيلة عقدٍ أو أكثر من الزمان، فكانت كتبه بمثابة تقليعةٍ أو موضةٍ ثقافيَّةٍ لا بدَّ لها من أن تستنفذ أغراضها، حتى ينتهي أوان الإنبهار بها بحلول تقليعةٍ جديدة، وموضةٍ فكريَّةٍ مستحدثةٍ تحلُّ محلها، كي تهبَّ عليها بلا اعتراض من أحدٍ موجات النقد والإعتراض.

وإلا، فهل يمكن لباحثٍ كبيرٍ كالجابري في سمعته الأكاديميَّة الطاغية والمسيطرة أن يدرس مذهباً إسلامياً مهماً جداً، وغنياً في تراثه الفلسفي والكلامي والعقلي مثل المذهب الشيعي الإثني عشري دون أن يعتمد على مصدرٍ موسعٍ ومهمٍّ واحدٍ في دراسته، إلا ما اقتبسه بفهمٍ قاصرٍ ومشوَّهٍ من كتاب العلامة محمَّد رضا المظفر ﴿عقائد الإماميَّة﴾، علماً بأنَّ هذا الكتاب إنما كتبه الشيخ كي يكون هادياً ومرشداً للبسطاء من الناس ممن ينتمون إلى المذاهب الإسلاميَّة الأخرى ليكوِّنوا معرفةً أوليَّةً بسيطةً عن العقائد التي يدين بها الشيعة الإثناعشريَّة، وتشكل زاوية نظرهم إلى الإسلام.

إنَّ رجلاً مستشرقاً لم يسمح لنفسه بأن يكتب عن التراث الفلسفي

في المشرق عامةً، وعن التراث الفلسفي الشيعي خاصةً، رغم خبرته ومكانته العلميَّة التي لا يمكن التجريح بها أو التشكيك بقيمتها إلا بعد أن ارتحل إلى الموطن الأصلي الذي ولد وعاش فيه الفلاسفة المشرقيون الذين نفى الدكتور الجابري القيمة عنهم مطلقاً، وبذل السنوات الطويلة في المناقشة حولهم مع أعتى الذهنيات والعبقريات المتخصصة فيهم، وهو المستشرق هنري كوربان، لهو الدليل الحيُّ على أنَّ أساليب البحث وطرائق الدراسة لدى باحثينا ومفكرينا إلى الآن لم تثبت أنها بلغت المدى المطلوب من النزاهة والموضوعيّة، ولم تبلغ بعد مدى الرصانة التي من الواجب توفرها في كلِّ المشاريع الفكريَّة المحترمة والضخمة.

نقد نقد العقل العربي
الضربة القاضية

مشكلة الجابري أنه اختار مدخلاً إبستملوجياً معرفياً لمشروعه، ولم يختر مدخلاً سياسياً أو اجتماعياً أو غير ذلك من المداخل التي ربما لو ولج منها إلى خوض مغامرة البحث داخل هذا المشروع النقدي لما صوِّبت نحوه كل سهام النقد التي أردته في النهاية صريعاً.

فالجابري لم يكن متصبراً بل كان متعجلاً جداً في إصدار الأحكام واستخلاص النتائج الظالمة حول الفلسفة الإسلاميَّة المشرقيَّة التي هي في جانب كبيرٍ منها فلسفةٌ إسلاميَّةٌ برهانيَّة، دون أن يعني هذا أنها تتقاطع تقاطعاً كلياً مع ثقافة العرفان، أو مع ثقافة البيان، فلكلِّ حقلٍ من هذه الحقول وجودٌ عرضيٌّ إلى جانب الآخر، مع العلم أنَّ التشنج والمواقف المتأزمة بين هذه الوجودات الثلاث لم تكن معدومةً بالمطلق، فإنَّ الفلاسفة

والحكماء المشرقيين لم يكونوا ساذجين إلى الدرجة التي تخيلهم بها الجابري، بحيث أنَّهم يسمحون لطرائق إنتاج المعنى في حقل العرفان أن تمارس فعلها في حقل البرهان، والأمر نفسه يقال عن العلاقة العرضيَّة مع طرائق إنتاج المعنى في حقل البيان كذلك، فأيُّ ضيرٍ في أن يكون الشرق الإسلامي منبعاً للإبداع في هذه الحقول الثلاثة، وهل تعتبر هذه الصفة مخلةً بدقة البراهين الفلسفيَّة عند الفلاسفة والحكماء المشرقيين، وما هو نوع الملازمة بين هذه الصفة وبين ما أراد التوصل إليه من النتائج.

من هنا بقيت استنتاجات الدكتور الجابري في معرض الشكِّ دون أن يقدم أحدٌ على إنجاز مشروعٍ مقابلٍ ضدَّ هذه اللاموضوعيَّة التي تسببت بها مختلف العوامل عند الدكتور الجابري حتى تقدم الأستاذ جورج طرابيشي بأكبر مشروعٍ نقديٍّ في مقابل مشروع نقد العقل العربي من الزاوية التي اختارها الدكتور الجابري لهذا النقد، وهي محاكمة العقل الإسلامي من خلال التسمية الملطفة له بالعقل العربي بالمقولات الفلسفيَّة المستمدة بشكلٍ كاملٍ من محيط الثقافة الغربيَّة، بافتراض أنها الميزان النقدي الدقيق والكامل الذي لا ينبغي لأيِّ عقلٍ حضاريٍّ آخر أن يعترض على أحكامه ونتائجه.

لقد نحى الدكتور جورج طرابيشي، وهو الرجل المسيحي الحريص على الحضارة الإسلاميَّة بجانبيها المشرقي والمغربي، من منطلق الأنتماء الحضاري لهذه الثقافة الإسلاميَّة، منحىً دلَّ على سعة اطلاعه على مصادر المعرفة الإسلاميَّة بأكثر من الدقة التي من المفترض أن يتحلى بها الباحثون المسلمون من باب أولى، فأثبت بالتحقيق والتوثيق، خطأ الجابري في استنتاجه حول عقلانيَّة الفلسفة الإسلاميَّة المغربيَّة بالمطلق، في مقابل

سيادة النزعة العرفانيّة والبيانيّة للفلسفة الإسلاميّة المشرقيّة بالمطلق، كما أنّ طرابيشي تتبع بجرأة الخبير واسع الإطلاع المصادر والمنابع الفرنسيّة ـ كونه بارعاً في الإطلاع على الثقافة الفرنسيّة المتنوعة باللغة الفرنسيّة الأصليّة ـ التي استمدّ منها الجابري أدواته وعدته وميزانه النقدي لمحاكمة العقل الإسلامي والعربي، وكان على رأس تلك المصادر التي لم يعلن عنها الجابري معجم لالاند الذي لم يكن في حينها مترجماً إلى اللغة العربيّة، فلا يستطيع المثقف العربي تبعاً لهذا مقارنة ما تحدث به الجابري بما ورد في هذا المعجم الفلسفي الفرنسي، فحسب مخطئاً أنّ الجابري كان أصيلاً جداً في ابتداع وصياغة منظومة المفاهيم النقديّة والفلسفيّة التي حاكم بها التراث الإسلامي، ومن جملة تلك المفاهيم والإصطلاحات حديث الجابري حول العقل المكوِّن والعقل المكوَّن.

إنّ السؤال الذي حرّك الجابري وأضرابه من أمثال الدكتور محمّد آرغون لكتابة مشاريعهم الفكريّة والنقديّة هو بالتأكيد سؤال النهضة للمجتمعات الإسلاميّة، فإذا كان هذا صحيحاً فكيف فاتهم الإلتفات إلى حقيقة أنّ نهضة الأمم لا يمكن لها أن تتم إلا على أساس الإستلهام والإستفادة من مواطن الإبداع الحقيقيّة في ثقافة أيّة أمة من الأمم، فإذا تمت التضحية بهذا التراث في جانبه الفلسفي أو الرؤيوي فكيف يرجى لأمة أن تنهض على أقدامٍ راسخةٍ إلى حالاتها المرتقبة الأفضل.

إنّ الدعوة إلى القطيعة المعرفيّة مع التراث الإسلامي في الشرق هي تضحيةٌ لا يمكن غفرانها بأهمّ ما أبدعه العقل المسلم بل بأهمّ ما كان له الأثر الجوهري الفاعل في تحقيق النهضة العالميّة، لأنّ ابن سينا وأضرابه من حكماء الشرق الإسلامي هم من تكوّن على أساس منجزاتهم الفلسفيّة

الوعي الأوربي للإنتقال من العصور المظلمة إلى عصور العلم والنور.

وعلى حدّ تعبير الأستاذ إدريس هاني: ﴿فإنّ الجزء الأعظم من العرب يجدون أنفسهم خارج المشروع النهضوي الجابري التجزيئي. لأنّ شرط قيام هذه النهضة أن يصبح المغرب رشدياً ويتخلص من صوفييه، وأن يصبح المشرق مغربياً رشدياً لا مشرقاً سينوياً، فلا مكان للمسيحيين العرب ولا للصوفيّة ولا للشيعة، مع أنّ تأريخنا قام على هؤلاء جميعاً، فالنهضات هي جهدٌ متراكمٌ للأمة بكلّ مكوناتها. إنما النهضات والحضارات يساهم فيها البرهانيون والبيانيون والعرفانيون... وهي صنيعةٌ للقبيلة والغنيمة والعقيدة... وهي نتاجٌ لعقيدة الطاعة والمروءة والسعادة والتقوى... إنها تتسع لكلّ الفعاليات وتحتوي كلّ الثقافات.. لذا أقول: إنّ مشروع الجابري هو في حقيقة الأمر مشروع إهانةٍ للأمة. فلقد أهان شعوباً وثقافاتٍ برمتها، هذا مع أنني لا أشكُّ في ضميره كمناضل، هو ربما في العمل أكثر تسامحاً منه في النظر﴾ [١].

إدريس هاني
وأزمة الفكر الإسلامي

إنّ إدريس هاني هو واحدٌ من المفكرين الدينيين المغاربة الذين استطاعوا أن يجمعوا بين الفكرين الديني التخصصي والفكر الفلسفي الحديث، فهو من ذلك الطراز الفريد من المفكرين الذين استوعبوا بشكلٍ جيدٍ المشاريع الفكريّة الإصلاحيّة والفلسفيّة في مجال الفكر الديني

﴿١﴾ إدريس هاني. احراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب. ص١٤١.

الإسلامي للشهيد مطهري والشهيد السعيد السيد محمّد باقر الصدر، بالإضافة إلى دراسته المعمقة للفلسفة السينويّة والصدرائيّة، وهو مطلعٌ على المشارب والمدارس الفلسفيّة والكلاميّة للمذاهب الإسلاميّة الأشعريّة والمعتزليّة بشكلٍ ملفت، كما إنه معنيٌّ بشكلٍ مباشرٍ بمتابعة كلّ المنجزات على الصعيدين الفلسفي والكلامي في حوزة قم، والمجال الإيراني بشكلٍ عام، دون أن يعني هذا أنه منفصلٌ أو أنه يبدي اهتماماً أقلّ بمعرفة التفاصيل الدقيقة للفكر الديني والعلماني في كلّ أرجاء العالم الإسلامي والعالم الغربي كذلك.

إنه نموذجٌ للباحث والمفكر الديني الذي يتمتع برؤيةٍ متزنةٍ ومتعقلةٍ للأمور بحيث إنّه إن توجه إلى تقييم أيّة ظاهرةٍ فكريّةٍ في العالم سواءٌ كان المنبه لها هو الرؤية الدينيّة الإسلاميّة أو غيرها فإنّه يبدي تجاهها نظرةً نقديّةً فاحصةً منصفة، فلا يتحمس للفكر على أساس الإنتماء الآيديولوجي، بل إنّه مهتمٌّ بلا نزاعٍ بدراسة الأبستيمات والنظم المعرفيّة وشبكات المفاهيم في الحقل الفلسفي العالمي مطلقاً، ولا يسمح لجهازه المفاهيمي الخاص بالتأثر السلبي سواءٌ كان بدافع الإنتماء الآيديولوجي للإسلام والتشيع بشكلٍ خاص، أم كان بدافع النظرة النقديّة لكلّ ما هو غربيٌّ لا على أساس المعرفة والنقد، بل على أسسٍ أخرى لا ينبغي لأيّ بحثٍ معرفيٍّ موضوعيٍّ أن يتأثر بها أو أن يتخذ منها هدفاً أو نقطةً للإنطلاق.

من هنا، فإنّ الحديث عن أزمة الفكر الإسلامي من وجهة نظر إدريس هاني لا ينبغي إهمال البعد التأريخي للشعور الأول بوجود هذه الأزمة في العالم الإسلامي، كما لا ينبغي كذلك عدم استحضار الكتابات والمؤلفات الأولى لعلماء الإسلام من الشيعة والسنة لمواجهة التحدي

الحضاري الذي كان يعكسه الشعور بوجود هذه الأزمة في عقود القرن العشرين كلها، مضافاً إلى وجوب استحضار كلّ المضامين الفكرية والآيديولوجيَّة التي تقدم بها المعنيون بهذه الأزمة من خارج الوسط الديني، ثمَّ إنَّ استحضار كلّ هذا التراكم المعرفي في الوسط الإسلامي العام لا يُفهم من زاوية إدريس هاني إلا من خلال اتباع منهج المقارنة بين هذا المخاض الفكري العريض في العالم الإسلامي مع الخضم المعرفي والفلسفي والآيديولوجي المستمرّ في الهيجان والحركة بدون انقطاع في العالم الغربي الذي يمثل المركز الذي تتجمع فيه كلُّ نقاط القوة غير المحايدة حيث إنها تعمل بشكلٍ تلقائيٍّ أو متعمدٍ على التقليل من شأن الآخر الحضاري المختلف، دون أن تعني هذه الحال التخلي عن الشعور بمسؤوليَّة الإعتراف بأنَّ جانباً كبيراً ومهماً من عوامل التخلف إنما هي داخليَّةٌ محضةٌ، وهي تحتاج من الباحث الإسلامي جهداً معرفياً حثيثاً ومتواصلاً من أجل تفكيك وتحليل وتشريح العناصر والبنى التي تتكون منها عقولنا، وتتألف منها معطياتنا الثقافيَّة، وإيضاح الطرائق الصحيحة في التعامل مع هذا الصرح المعرفي الجبار للثقافة الإسلاميَّة.

إنَّ مفهوم الأزمة في عقل إدريس هاني لا يعني أنَّ هناك أزمةً قد فهمت بالفعل، وأنها بانتظار أن توضع لها الحلول الناجعة، فإذا لم توجد هذه الحلول فإنَّما يكون السبب في عدم وجودها هو قصور الواقع الإسلامي عن توفير الإشتراطات اللازمة لمواجهة الأزمة.

ليس الأمر كذلك من زاويته، إذ إنَّ الحقيقة تعكس واقعاً فجائعياً آخر يوغل في تعميق معنى الأزمة في العالم الإسلامي، وذلك لأنَّ الأغلبيّة الساحقة من الكتابات التي عكست واقع هذه الأزمة سواءٌ قام بها

المفكرون الإسلاميون أم غيرهم من العلمانيين لم تفلح حقاً في وضع يد الحكيم على مكمن الداء، لتحديد المعنى الحقيقي لأزمة هذا الفكر الذي نسميه فكراً إسلامياً في مواجهة الآخر الغربيّ.

من هنا، فإنّ كثيراً من هذه المشاريع كانت تعبّر عن حالة الإنتكاس منذ البداية في الحقيقة، مهما تحدّثنا عن نزاهة قصود أصحابها أو سلامة النيّة في صدورهم تجاه الرغبة في جعل التفوُّق حكراً على الفكر الإسلامي، إلا أنّ هذه الغاية رغم أنّها هي الحقُّ لم تتحقّق بذلك النوع من التفكير المتطرِّف الذي اعتبرت نمطيَّة خطابِه وجهاً آخرَ من وجوه الأزمة بدلاً من أن يكون وسيلةً من وسائل حلّها وفكِّ ارتباطاتها البنيويّة بواقع الفكر الإسلامي الذي هو لا يخشى التثاقف مع الآخر في كلِّ الحالات على قاعدة الحقِّ والعدل والمضمون الإنساني الصحيح.

يضرب إدريس هاني مثالاً لهذه الحال من كتابات سيد قطب، وكتابات أخيه محمّد قطب، خاصةً من خلال كتاب الثاني الذي يحمل عنوان ﴿جاهليَّة القرن العشرين﴾.

يقول إدريس هاني: ﴿إذا عدنا إلى محمَّد قطب في جاهليَّة القرن العشرين وما سبقها أو رافقها من أعمالٍ تدور مدار هذه الحقيقة التي شكلت مناط الخطاب القطبي ومنتهى ما بلغه عقلٌ تماميٌّ متيَّمٌ بالأحكام المعياريّة والمولع بالنتائج، سوف نجد أنّ خدعة المتن القطبي ـ نسبةً إلى محمّد قطب ـ تبدأ من أنّه ينهض على قراءةٍ تبدو مبنيّةً في ظاهرها على المعالجة التحليليّة المقارنة. فهي توحي لقارئها بحسن الإطلاع وموضوعيّة النقد. على أنّ قراءها هم في العموم شبابٌ تنعدم فيهم الخبرة أو وعاظٌ لم يخبروا الفكر الحديث، ويهمهم أن يقالَ: إنه كله ينتمي إلى جاهليّة القرن

العشرين، ليريحوا عقولهم الكسولة وجهلهم المركب بمعرفته، من باب ﴿من جهل شيئاً عاداه﴾. وياما غدا هذا الفكر القطبي في نسخته الأخرى التي طوّر صيغتها الآيديولوجيّة شقيق سيد قطب، من تلك النزعات والقناعات التي تقنع بالأحكام النهائيّة، لا يهمها أن تعرف ما مدى قيمة وأهميّة ما هي بصدد دراسته أو الحكم عليه»﴿١﴾.

يعيب إدريس هاني على تلك المشاريع انغلاقها ورؤيتها السطحيّة من حيث أنها اعتقدت أنّ مجرد دراسة العلوم الغربيّة في مجال علم الإجتماع أو علم النفس أو الفلسفة ونظريّة المعرفة من شأنه أن يوفر مقدمةً للتغريب، وانطلاقاً من هذه الفكرة الخاطئة لم يعد من همّ هؤلاء تحليل الفكر الغربي وتفكيكه برؤيةٍ علميّةٍ موضوعيّةٍ تكشف ما فيه من نقاط القوة لتميزها عن نقاط الضعف، بحيث إنّ قراءة الكثير من الكتب والمؤلفات التي تتناول دراسة الفكر الغربي بهذه المنهجيّة أصبحت سبباً مباشراً في زيادة الجهل بالمباني الواقعيّة التي ينهض عليها هذا الفكر، فإذا اعتقد المرء بعدم صلاحيته للمثاقفة مع الفكر الإسلامي فإنّه عاجزٌ بكلّ تأكيدٍ عن تقديم المبررات المنطقيّة والمعقولة لمثل هذا الإعتقاد، لأنّ كثيراً من هؤلاء الكتاب اتخذوا مواقف ديماغوجيّةً من هذا الفكر ولم يهتموا بالجانب التحليلي والمنطقي في صياغة المواقف، بل غالباً ما تكون الحماسة والرؤية العاطفيّة هي المنبع لكلّ النتائج الإختزاليّة التي تتضمنها الكتب والمؤلفات التي سارت في هذا السبيل.

وحتى الذين دعوا إلى الإطلاع على فكر هذا الآخر وتجنبوا المواقف الإنغلاقيّة المتطرفة ضدّه ولم يحرموا اقتناء كتب الفلسفة الغربيّة

﴿١﴾ إدريس هاني. المصدر نفسه. ص١٨_١٩.

على المثقفين مثلاً، فإنّهم فعلوا ذلك لا من منطلق الدعوة إلى القراءة النقديّة المتفحصة، بل من منطلق تتبع الشبهات وتوجيه الطعون حتى لما يكون وفقاً للنظرة التحليليّة الواقعيّة أمراً جديراً بالنظر والإعتبار، إلا أنه يستثني من هذه المشاريع مشروع السيد محمّد باقر الصدر ﷺ وهو المشروع النقدي الكبير الذي شكل قطيعةً مع هذه المنهجيّة التي تفتقد إلى مقومات النظرة العلميّة والمنطقيّة﴿ لقد كان لهذا النمط من التفكير أثرٌ على الفكر الإسلامي المعاصر، وسوف يستمرُّ الأمر إلى الحدود التي كان من المتوقع أن تحدث قطيعةٌ مع هذا التفكير النمطي الذي لا يقدم ما يكفي من التحليل العلمي للفكر الحديث، وهي اللحظة التي مثلها أحسن تمثيلٍ الشهيد السيد محمّد باقر الصدر.

لقد مثل شكلاً من أشكال القطيعة ـ وإن لم تنجز بعد ـ على الأقلّ من الناحية المنهجيّة مع هذا الفكر النمطي﴾. ﴿١﴾ ﴿ لقد جاءت أعمال الشهيد بنبرةٍ عاليةٍ وإحساسٍ كبيرٍ بتفوق خيار الفكر الإسلامي كما دلّت عليه عناوين أعماله، نظير فلسفتنا واقتصادنا، وأعتقد أنه لو قُدّر له أن يفي بوعده بكتابة "مجتمعنا" لكان سيقلب الطاولة على ذلك الفكر النمطي الذي اختزل النفسانيات الفرويديّة، واجتماعيات دوركهايم واقتصاديات ماركس في كونها مؤامرةً صهيونيّة ـ لقد ناقش السيد الصدر الإقتصاد السياسي من مرحلة الكلاسيك حتى ماركس، وقد خطّ بذلك نهجاً للموضوعيّة حيث عالج المتون وقارع الفكر بالفكر، وتوقف عند النصوص الأصليّة لمؤلفيها، وبذل جهده لاستيفاء المتاح له من مظانّها، قابلاً برأيٍ هنا ورافضاً ناقداً لرأيٍ هناك. لم تحضر نظريّة المؤامرة في التحليل الصدري

﴿١﴾ إدريس هاني. المصدر نفسه . ص ٢٣.

ألبتة، ولم يعد الغرب في أعماله يجسد نموذجاً لجاهليّة القرن العشرين، بل فضل الدخول في مطارحاتٍ واسعةٍ مقدماً الفكر الإسلامي بوصفه إمكانيّةً من شأنها المساهمة في حلّ مشكلة الإجتماع والفكر الإنسانيين﴾.﴿١﴾.

من خلال هذا الإعجاب بالمشروع النقدي للسيد محمّد باقر الصدر ﷺ يوضح إدريس هاني المنهج الذي يراه ناجعاً في ممارسة النقد الفلسفي في الخطين معاً: الخطّ الذي مثلته المشاريع النقديّة والفلسفيّة الغربيّة، والخطّ الآخر الذي مثله الفكر النقدي والفلسفي المقابل له في الجانب الإسلامي، كما يبين كذلك الطريقة التي يفضلها في مقاربة مناهج الفكر الغربي، حيث لا يكون النقد منطلقاً إلا من الموقع الإنساني والأبستمي المعرفي الخالص، دون السماح للمقولات الجاهزة التي صاغتها الآيديولوجيا السياسيّة والدينيّة للولوج إلى عالم نقد الأفكار على صعيد المقارنة موضوعياً، في سبيل الخروج بالنتائج العلميّة التي يثق المرء بالركون إليها كلما أراد أن يحمل في ذهنه صورةً واضحةً عن حالات الصواب والخطأ في كلٍّ من المنهجيتين المختلفتين، ولكي يكون الباب مفتوحاً على مصراعيه كذلك أمام التلاقي والتلاقح الثقافي والفكري بينهما كلما كان الإلتقاء المعرفي بينهما ممكناً.

لكنّ إدريس هاني لا يتوقف عند هذا الحدّ بل يتعداه إلى أن يوجه إشكالاته باتجاه بعض المحاولات التي تعمل باسم التجديد لكنّها تتضمن في الحقيقة دعوةً إلى الجمود الفكري والفلسفي، وقد يجسد هذا بالدعوة إلى المشاريع النقديّة والفلسفيّة التي وفرت الإجابات الشافية على إشكاليات راهنها بنجاحٍ منقطع النظير لا من موقع التفاعل معها بقدر ما هي دعوةً

﴿١﴾ إدريس هاني، المصدر نفسه. ص٢٣_٢٤.

إلى تحنيط الفكر الإسلامي باجترار تلك المشاريع دون الإهتمام بالإبداع الجديد، لذلك فإنّنا نسمع بالعديد من الدعوات التي تنطلق في أكثر من مكان باسم هذه الرغبة إلى إحياء مشروع المفكر الإسلامي المغربي مالك بن نبي «حمه الله» في الجزائر، أو إلى إحياء المشروع الفلسفي للمفكر الإسلامي الكبير محمَّد باقر الصدر ﴿﴾ بقصد الوقوف عند هذين وعدم تجاوزهما إلى ما يشكل الشخصيّة المستقلة للفكر الإسلامي الراهن.

فإنَّ في مثل هذه الدعوات الكثير من الباطل باسم الترويج للحقّ، إذ لا ينبغي للفكر الإسلامي إلا أن يعبِّر عن شخصيته القويّة في كلِّ حقبةٍ زمنيَّة يواجه فيها نمطاً معيناً من المشكلات والتحديات الحضاريَّة التي تختلف كمياً ونوعياً عن المشكلات والتحديات السابقة، وعلى العقل الإسلامي المبدع أن ينهض بأعباء هذه المسؤوليَّة بكلِّ نجاح.

أطروحة إدريس هاني في التبني الحضاري والتجديد الجذري

إنَّ لمعنى «الوسطيَّة» تعدديَّةً دلاليَّةً ملحوظةً في الكتابات الإسلاميَّة المعاصرة، لكنَّ مفهومها بالحمل الشائع عند الكتاب الإسلاميين مكتنزٌ بالمعاني السلبيَّة في الحقيقة، لأنَّ هذا المفهوم لا يعني أكثر مما يوحي به ظاهر اللفظ من أنَّ معناها إنما هو الوقوف عند التخوم. هذا هو الفهم الشائع عنها عند العقل الميكانيكي السكوني الجامد، أما بناءً على فهم العقل الجدلي المتحرك فإنَّ الوسطيَّة إنما تعني تجادلاً بين طرفين، وبالتالي فإنَّ مغامرة العقل الجدلي إنما تتجلى في كيفيَّة تحقيق هذه الوسطيَّة التي تعني انقلاباً في المفاهيم وتغييراً جذرياً للأطر الذهنيَّة الموروثة التي هي أحد

عوامل الأزمة بالفعل،﴿ فأن تكون وسطياً ليس معناه أن تمسك العصا من الوسط أو أن تأخذ باليسير من كلِّ طرف، بل المطلوب هو الأخذ بالأكثر من كلِّ طرفٍ في إطار تجادل الطرفين، كأن تكون رؤوفاً إلى حدٍّ خفض جناح الذلِّ من الرحمة في موارد الإحسان، وشديداً إلى حدٍّ أن لا تأخذك في الله لومة لائمٍ في موارد الإنتصار للعدالة﴾. [1].

لذلك فإنَّ التجديد الجذري عند إدريس هاني يقبل المعنيين كليهما: الإصلاح والثورة، ﴿لا بوصفهما مفهومين متدابرين، بل بوصفهما وظيفتين متكاملتين﴾[2] لأنَّ الإصلاح بلا أدنى شكٍّ هو بحاجةٍ إلى انقلاباتٍ وثوراتٍ متكررةٍ ومتواصلةٍ في الأطر الذهنيَّة وفي المفاهيم وفي مساراتِ التفكير الثقافي عموماً، ومثل هذه الأحوال تستدعي بعض معاني الثورة بشكلٍ مؤكّد، ﴿وبهذا المعنى عندما لا يصبح الإصلاح والثورة كلاهما جدليَّة الإجتماع المستدامة، فإنَّ الإصلاح لن يكون حينئذٍ أكثر من مجرد طحالب خضراء كما يقال، كما لن تكون الثورة سوى مجرد مفخرةٍ للعبيد. إنَّ الحضارات تستمر فقط وفقط بديمومةِ إصلاحاتها وثوراتها العلميَّة والثقافيَّة والإجتماعيَّة﴾[3] .

﴿١﴾ الإدريس هانيس. المصدر نفسه. ص٤١.

﴿٢﴾ إدريس هاني، المصدر نفسه. ص٤١.

﴿٣﴾ الإدريس هاني. المصدر نفسه. ص٤١.

تحديد نمط العلاقة بين الإسلام والحداثة من منظور إدريس هاني

رغم أنَّ إدريس هاني قد درس المنطق الأرسطي والحكمة الإسلاميَّة وهو مستوعبٌ تماماً للتراث الإسلامي السينوي والصدرائي بالإضافة إلى فهمه الكامل للمشروع الفلسفي الإسلامي الضخم الذي مثله الثلاثة الكبار: الطباطبائي ومحمّد باقر الصدر ومرتضى مطهري، بل إنَّه يمتلك معرفةً اختصاصيَّةً معمقةً في علم أصول الفقه والمدارس الفقهيَّة الإسلاميَّة داخل المذهب الشيعي وخارجه، فرغم اندكاكه بهذا النمط من الدراسات، إلا أنه مستوعبٌ إلى جانب كلِّ هذا، الفكرَ الغربيَّ بكلِّ مبانيه وأسسه طولياً وعرضياً، وأنَّ هذه المعرفة متوغلةٌ في الزمان إلى الأصول الأولى لهذا الفكر، متتبعاً كلَّ التطورات والصيرورات التي تعاقبت حتى الزمن الحاضر، وانطلاقاً من هذا العمق وسعة الباع في نمطي الفكر يعالج واحدةً من أهمِّ الإشكاليات المطروحة في الساحة الثقافيَّة، العربيَّة والإسلاميَّة والعالميَّة، وهي المسألة الخاصَّة بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإسلام والحداثة المعاصرة، وتقرير مصير هذه العلاقة عبر استقراءٍ موضوعيٍّ للمحاولات السابقة التي خاضت مغامرة البحث في الشرح التفصيلي داخل إطار هذه الإشكالية التي تبدو من خلال النظر التحليلي لتلك المحاولات عويصةً ولا يمكن أن تجد طريقها إلى الحلّ، لكنَّها في حقيقتها وجوهرها ليست بهذه الصفة، فالمسلمون استطاعوا أن يوجدوا يوماً ما أكبر وأضخم حضارةٍ في تأريخ الإنسان في تلك اللحظة التأريخيَّة التي انبثقت فيها، ونحن لا نقول ذلك من أجل المزايدة، لكنَّها حقيقةٌ واقعيَّةٌ

تفرض على كلّ باحثٍ يتوخى الموضوعيّة في أبحاثه الإعتراف بها، من أجل الإنطلاق منها إلى نتائج أخرى ذات مساسٍ بالطرح الذي نختاره تبعاً لاختيار الباحث إدريس هاني، فبما أنّ المسلمين في تلك اللحظة التأريخيّة نجحوا في أن يكونوا أصحاب أكبر حضارةٍ في التأريخ السابق فإنّ هذا شاهدٌ حيٌّ واضحٌ على أنّ «المشكلة ليست إذن في الماضي أو التراث كما هو في لحظته التأريخيّة، بل المشكلة هي مشكلة الماضي كما يحضر في أذهان العرب والمسلمين اليوم». «١». هنا يضع إدريس هاني يده على كبد المشكل كما يقال، لأنّ الثقافة الإسلاميّة بما هي ثقافةٌ إسلاميّةٌ لا تقف عائقاً أمام أيّ مجتمعٍ يعتنق هذا الإسلام أن يكون حداثياً، أو ذا مدنيّةٍ صناعيّةٍ أو تقنيّةٍ عالية، أو ذا بنيةٍ سياسيّةٍ ترتكز على مبادئ العدل والحريّة، إن لم نقل إنّ الإسلام لو فهم على الوجه الصحيح لكان دافعاً أكبر لتصبح المجتمعات التي تعتنقه على هذه الشاكلة، وليس على شاكلةٍ غيرها.

من هنا فإنّنا نتناول بعض الفقرات التي تصلح أن تكون عناوين عامةً يندرج تحتها الكلام حول الزوايا التي تتمُّ فيها مقاربة بعض المشكلات الفكريّة التي تندرج في إطار بيان نوع العلاقة الممكنة بين الثقافة الإسلاميّة والحداثة عبر تصور الأطروحات التي عالجت هذا الموضوع دون الخوض في التفاصيل الدقيقة طبعاً.

«١» الإدريس هاني. المصدر نفسه. ص٩٠.

محور الإهتمام
بالأبعاد الدنيوية في الإسلام

هناك فهمٌ خاطئٌ جداً يقوم على أساس فهمٍ خاطئٍ للإسلام وهو أنَّ العديد من المسؤولين عن إنتاج الوعي الإسلامي - وهم لا يمثلون الأغلبيَّة طبعاً - مصرون على أنَّ الدين الإسلامي لا يقيم وزناً للحياة الدنيا من كلِّ الجهات، بمعنى أنهم يركزون على سرد التفاصيل من خلال الإستشهاد بالآيات القرآنيَّة والأحاديث والروايات التي تعكس هذا المعنى المختزل الذي يتوخونه، وتتمُّ هذه الغاية في إخراج تلك النصوص المقدسة من سياقاتها، فبحسب تصور هؤلاء فإنَّ الإسلام عملياً لا يقيِّم الحياة الدنيا إلا بما هي مكانٌ للعبادة بالمعنى الإختزالي الضيق الذي يختصرونه في جملةٍ من الطقوس العباديَّة التي فرضها الإسلام كي تساهم في إعداد الإنسان والمجتمع أصلاً، لكي يكونا مؤهلين للقيام بالمهمة العبقريَّة الضخمة في الدنيا، وعندما تكون الدنيا مظهراً أو محلاً لتجلي هذه السمات العبقريَّة في البشريَّة التي توفرت من خلال الإندراج بالسياق العبادي والأخلاقي والتربوي والقيمي الإسلامي فلا تعود هناك ضرورةٌ أصلاً لافتراض وجود تقاطعٍ أو تناقضٍ أو تضادٌ بين الدنيا والآخرة، بل إنَّ كليهما في تلك الحالة طريقٌ ممتدٌّ متواصل الحلقات والمراحل نحو الله الذي هو المصدر اللانهائي لكلِّ عبقريَّةٍ وكمال.

إنَّ هذا المعنى الواضح والبسيط غائبٌ عملياً عن أذهان الكثيرين سواءٌ كانوا من العلماء أو كانوا متدينين بسطاء، فإنَّ بناء حضارةٍ تعتني اعتناءً كبيراً بالبعد الماديّ في إنجاز القدرة والقوة والثروة، وبفهم العلوم

الموجودة في فضاء حداثة العالم المعاصرة، لهي من أولى مهامّ المسلمين في الزمن الحاضر، وليس هذا فحسب، بل إنّ هذه الحداثة الموجودة حالياً ليست هي نهاية المطاف بالنسبة إلى طموح المجتمع الإسلامي خاصةً بعد أن تتقادم وتصبح تراثاً. أما ما يتمّ سماعه بما يشبه الصدمة أحياناً من بعض الذين يحسبون أنّ لهم شأناً يذكر في الإحاطة والإلمام بالثقافة الإسلاميّة، من أنّ المسلمين ليس من مهمتهم إنتاج حضارةٍ أو تنميةٍ أو تقدم، وأنّ مهمتهم الرئيسيّة يمكن تلخيصها في أداء هذه الفرائض والعبادات المختلفة في جانبها الصوري والشكلي فقط، ليمضوا بها شطراً من الزمان ثمّ يودعون في المقابر كي يبعثوا بعدها أفواجاً إلى الحور العين والجنان، لهي نظرةٌ تضرب الإسلام بالصميم وتزدري به أصلاً، وتقوم بتقديمه في صورةٍ مقززةٍ إلى المخيال الإجتماعي في بلاد الإسلام نفسها، فضلاً عن بلاد الشعوب التي لا تدين به ولا تعرف شيئاً عن حقيقة تعاليمه وجوهرها.

إنّ مثل هذا الفهم الضيق ينطوي على تناقضٍ كبيرٍ إذا ما اطلع المرء على حقيقة وجهة نظر صاحبه، واعتقاده بأنّ الإسلام هو البديل الصالح لكلّ المناهج والأطروحات والآيديولوجيات الموجودة في ساحة الفكر العالمي، فإذا كان مثل هذا الإنسان يتبنى مثل هذا الإعتقاد، فعليه أن يبين لنا وجه الحقّ إذن في أن يعرض الإسلام بصيغة البديل، فأما أن يكون هذا الإسلام متفوقاً وحضارياً أكثر من كلّ مستويات الحضارات الموجودة أو التي سوف توجد مستقبلاً، وإلا فلن يكون صاحب هذا الإمتياز في أن يأخذ مكانة البديل عن وجه حقّ، لذلك فإنّنا نقرر أنّ مثل وجهة النظر هذه إن وجدت في أذهان بعض المؤمنين فإنّها تمثل في الحقيقة ضربةً قاصمةً للإسلام، ولا تمنحه الفرصة الحقيقيّة التي يستحقها في أن يكون هو البديل.

ثنائية الإسلام والحداثة من منظور إدريس هاني

هل الإسلام نقيضٌ للحداثة

لقد وضح المناطقة في إطار تحديد معنى التناقض أنه يشترط في النقيضين لكي يكونا نقيضين بالفعل أن يكون أحدهما أمراً وجودياً، والآخر أمراً عدمياً، والحال أنّ الإسلام أمرٌ وجوديٌ مستقلٌ عن الحداثة التي هي أمرٌ وجوديٌ آخر، إذن ليس من الصحيح افتراض وجود معنىً للتناقض بين الإسلام والحداثة.

فهل الإسلام ضدٌ للحداثة؟.

فنقول: إنّ المناطقة حددوا لورود معنى التضادّ بين المفهومين، أن يكونا متواردين على موضوعٍ واحد، ﴿فالأقرب أن يقالَ إنّ ضدّ الحداثة هو التقادم، وضدّ الإسلام هو الجاهليّة، وليست الحداثة بالضرورة جاهليّة، إلا برسم الحاكميانية القطبيّة ـ نسبةً إلى محمّد قطب ـ الواصفة إياها بجاهليّة القرن العشرين، كما أنّ الإسلام ليس ماضوياً متقادماً إلا برسم العلمويّة الواصفة إياه بالخرافيّ﴾[1].

إذن ليس من الصحيح لوك الكلمات جزافاً في هذا الموضوع مادام لا يصحُ افتراض وجود معنى التناقض، أو معنى التضادّ بين المفهومين. هذا إن لم ننقل الكلام إلى مستوىً آخر فنقول إنّ الإسلام بالفهم الطبيعي الرائد متضمنٌ لمعنى الحداثة بشكلٍ دائم، وتتضح صحة هذا الإفتراض من

﴿1﴾ إدريس هاني. المصدر نفسه. ص٩١.

خلال تصور معنى احتواء الزمان والمكان بالمفهوم الجزئي لهما، بحيث أنَّ الإسلام يعتبر نفسه خارج التحديدات التي يفرضها هذان المفهومان، إذ لازم هذا القول أن يكون الإسلام محايثاً لأيَّة لحظةٍ زمانيَّةٍ حداثيَّةٍ في حياة البشر، فتكون طاقته على مسايرة الحداثات المتعاقبة، سواءٌ منها ما تحقق فعلاً أم ما هو في دائرة الإمكان والإفتراض إلى الآن، وهو مساهمٌ فاعلٌ في إغناء معنى الحداثة بالمضامين التي تجعلها هادفةً بالفعل إلى زيادة الكمال الحداثي في حياة الإنسان بوصفه مفهوماً كلياً منطبقاً على مصاديقه وأفراده التي هي المجتمعات في المراحل الزمنيَّة المتعاقبة خارجاً.

التكييفانية الخلاقة.

من خلال هذا الإصطلاح الذي نحته إدريس هاني نستطيع أن نتحدث عن نمط العلاقة الذي يجب أن يسود بين المسلم المعاصر وحداثة اليوم، فالإسلام قادرٌ عبر الوقائع الملموسة لهذه القدرة تأريخياً على أن يهضم في داخله كلَّ العناصر الإيجابيَّة في الأطروحات أو النظريات الأخرى، فهو يكتنز قابليَّةً فائقةً في هذا المجال من ناحية القوة والإمكان، وقد تجلى هذا عبر احتواء العناصر الجوهريَّة والإيجابيَّة والإعتقاديَّة الصحيحة، مما كان متوفراً قبل اللحظة التأريخيَّة التي كانت نقطة الإنطلاق الأولى له في الديانتين السماويتين اليهوديَّة والمسيحيَّة، بل في جميع الديانات السماويَّة قبله، بل إنَّ قابليته هذه امتدت لتشمل الكثير من القيم والأخلاقيات التي أثبتت الجدارة لأن تعكس المعنى الإنساني العميق في ما كان موجوداً لدى المجتمع الجاهلي نفسه، وما كان من هذه القيم والأخلاق بحاجةٍ إلى تهذيبٍ قام فعلاً بتهذيبه واستبقى العنصر الصالح فيه، أو أنه

أخذ مادّته الأوليّة وأعاد صياغته من جديدٍ بحيث أنّه انتقل به إلى إمكانٍ وجوديٍّ أعلى وأرقى، فضلاً عن انضمامه إلى المنظومة المفاهيميّة والأخلاقيّة لمجمل النظام الأخلاقي والقيمي داخل الإسلام.

كلُّ هذا تمّ في مرحلة التنزيل، أما في المرحلة التي أعقبت زمن النزول فإنّ القابليّة على تحقيق هذه الكيفانيّة الخلاقة التي من المفترض وجودها واستمرارها فإنّ ضمانها متحققٌ عن طريق التأويل المرتكز على أسسٍ نظريّةٍ وعمليّةٍ من الفهم العميق والإخلاص للبعد الجوهري في الإسلام في إطار منطقٍ متحركٍ غير جامد، لا على أساس منطقٍ يقدم الثابت على المتحرك أو أنه يفضل الثبات والجمود على الحركة «وأصل التفضيل عائدٌ إلى أنّ العقل العربي والإسلامي كان قد تبنى المنظور الإغريقي وتحديداً الأرسطي الذي حدد الحركة في مجال الإعراض ونفاها عن الجوهر، فأشرفيّة الثبات آتيةٌ من أشرفيّة الجوهر الثابت، وهذا المنظور سرعان ما سيتبخر لمجرد القول بالحركة الجوهريّة ـ هذه النظريّة من إبداع صدر المتألهين «قدّسَ سرهُ» ـ حيث ندرك أنّ الحركة ليست شأناً للأعراض إلا من حيث هي تابعةٌ للجوهر، فأن يتحرك الإسلام في حركته الجدليّة مع لحظته التأريخيّة هو كمال الإنسان المكلف الحامل لتعاليمه»[1].

«١» الإدريس هاني. المصدر نفسه. ص٩٣.